

М. А. ПОЛЯКОВСКАЯ

ПОНИМАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ ВИЗАНТИЙСКИМИ АВТОРАМИ СЕРЕДИНЫ XIV В.

Отношение к проблеме собственности, труда, социального устройства мира составляет основу основ общественных воззрений византийских авторов середины XIV в. Писатели этой трудной для империи поры, отмеченной высоким социальным напряжением, не остались безучастными ко многим общественным явлениям — контрастам богатства и бедности, губительным последствиям ростовщичества, взрывам междоусобиц и городских восстаний. Византийская литература не исключала человека из мира людских отношений. Известный аристотелевский тезис «человек есть политическое животное» воспринимался пишущими людьми как естественный, само собой разумеющийся и был цитирован, к примеру, даже в сочинении апологета аскетизма и анахоретства Григория Паламы (κοινωνικὸν ζῷον ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος)¹.

В византийском литературном наследии середины XIV в. значительное место занимают риторические сочинения². Как уже не раз отмечалось, специфические особенности этого жанра затрудняют возможности исторического исследования. Использование авторами многочисленных топосов в большинстве случаев лишает исследователя возможности выявить временные признаки описываемого и индивидуальный «почерк» того или иного ратора. Однако даже простое обобщение материалов риторики середины XIV в. позволит провести сопоставление в межвременных и разнотопосных срезах.

Одной из наиболее сложных в системе социальных представлений византийских авторов рассматриваемого времени является проблема собственности. Риторическая литература не касается обычно правовой стороны этой проблемы. Понятие «собственность» (τὸ κτῆμα) в сочинениях этой поры очень часто совпадает с понятием «богатство» (ὁ πλοῦτος). Вопросы собственности, решаемые писателями в плане соотношения «богатство — бедность», следует рассматривать в ракурсе общей христианской концепции. Без учета тезиса о соотношении души и тела нельзя решить, что для византийца являлось положительным: иметь или не иметь. Примат духовного над материальным, небесного над земным во многом определял ценностное отношение писателей империи к социальным проблемам. Отражая это учение, Алексей Макремволит, например, говорил, что «душа выше тела» (ὑπερτερὰ ψυχῇ σῶμα)³. По Макремволиту,

¹ Григорий Палама. Гомилия на Евангелие от Луки в пятую неделю. — В кн.: Арсений еп. Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными. Новгород, 1895, с. 29. Из этого издания, кроме названной гомилии (греческий текст на с. 28—43), нами будет цитироваться также «Послание к монахам Иоанну и Феодору» (с. 1—24) (далее при ссылках — Три тв.).

² Поскольку статья написана на материалах риторических сочинений, здесь не привлечены исторические труды Никифора Григоры и Иоанна Кантакузина.

³ *Sevdenko I. Alexios Makrembolites and his «Dialogue between the Rich and the Poor»*. — ЗРВИ, № 6, 1960, р. 206.14 (далее — Разг.).

человек поступает противоестественно, «предпочитая духовной пище телесную, духовной и небесной радости — плотскую и земную, из которых первая обращает к душе, вторая же погрязает в нечистотах» (Разг., 206, 11—14).

Совершенно очевидно, что в полном соответствии с этим учением находится часто проводившаяся в сочинениях византийских авторов середины XIV в. мысль об идеале аскезы. Защита бедных, например, составляет содержание трактата Николая Кавасилы «Слово против ростовщиков»⁴. Григорий Палама, проповедовавший аскетизм, называл жадность к деньгам «пресмыкающимся по земле змием», считая, что сребролюбие вводит в душу «горький и смертоносный яд» (Три тв., 6). Он заявлял, что золото и серебро — «земля и прах, и нет ничего презреннее этого» (Три тв., 30). В гомилии «О милосердии и благодеянии» Палама говорил, обращаясь к верующим: «Слушайте и радуйтесь, бедные и неимущие, ибо вы являетесь братьями по мысли бога... Слушайте и вы, богатые, и желайте блаженнейшей нищеты»⁵. Проводя сравнение между богачом и нищим Лазарем в гомилии на Евангелие от Луки в пятую неделю, Палама подчеркивал: «Но почему бедняка господь называет по имени, а богатого выставил безыменного? Потому можно сказать, что имя нищего сего, по евангельскому выражению, вписано на небесах, а богатого и память вместе с именем изглажена оттуда и погибла» (Три тв., 32). Григорий Палама напоминает верующим, что царство небесное принадлежит беднякам (Гом. IV, 61 С). Пост и воздержание, по Паламе, являются путем к единению с богом⁶. В сочинении «О страданиях и добродетелях»⁷ этот автор утверждает, что духовная нищета должна сопровождаться смирением, уничтожающим любовь к богатству. По Алексею Макремволиту, человек, подобно Христу, должен жить в бедности, ибо это завещано божественной заповедью (Разг., 207.30; 210.31—32).

В согласии с христианской доктриной богатство оценивалось византийскими авторами негативно. Греховность богатства — одна из ведущих тем трактатов этой поры. Алчность и стяжательство (ἡ πλεονεξία, ἡ ἀπληστία. — Разг., 203.1; 207.22) суть дурные проявления человеческой природы, порождаемые обладанием богатством. Склонность к накоплению резко порицается: «И не поощряет божественная заповедь тех, кто молит бога о пище на каждый день, а сам захватывает и копит» (Разг., 210.31—33). Григорий Палама по этому поводу пишет: «И не безумен ли тот, кто из-за вещей, не могущих доставить никакой выгоды, так как жизнь человека не зависит от изобилия, из-за таких вещей бросает самое полезное (т. е. благодеяние. — М. П.)?» (Три тв., 17). По его утверждению, люди, «всегда собирая сокровища для себя, возлагают на себя бесполезную ношу, а лучше сказать — еще заживо ложатся в новоизмышленный гроб. И от того люди становятся мерзкими и воистину отвратительными, так как, выражаясь словами Давида, по причине безумия своего смердят» (Три тв., 18). Паламой порицаются те, «кто имеют сокровища и владеют ими для каждодневного потребления или стараются их приумножить» (Гом. IV, 57 D). Подобные сентенции в сочинениях византийских авторов находятся в полном соответствии с библейским «Не копите»⁸.

Идея греховности богатства обычно сочетается в текстах с мыслью о преходящем характере богатства. Обладание вещами Алексей Макремволит считает несущественным и напрасным, ибо вещь «быстро переходит от одних к другим и затем опять легко перемещается в другие [руки]» (Разг., 204, 12—13). У этого же автора мы встречаем ссылки на Еванге-

⁴ PG, 150, col. 727—750 (далее — Рост.).

⁵ PG, 151, col. 57 С. (далее — Гом. IV).

⁶ Алексей еп. Византийские церковные мистики 14-го века. (препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит). Казань, 1906, с. 31.

⁷ PG, 150, col. 1050.

⁸ Исход, 16.19—20; 12.16—33.

лие, когда речь идет о быстротечности жизни и преходящем характере богатства: «Эта заповедь справедливо запрещает думать о будущем тем, кто не знает, что с ними произойдет в течение часа. Не разрешает думать об этом и господня притча о земле богача, давшей хороший урожай» (Разг., 211, 1—4). Этот фрагмент заставляет вспомнить евангельскую заповедь: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут»⁹.

Однако практика общественных отношений в Византии зафиксировала множеством юридических актов, законов и постановлений охрану частной собственности. Императорские акты, документы монастырей многократно фиксировали увеличение размеров собственности, рассматривали различные тяжбы по поводу нарушений прав собственников. Крупные земельные владения обычно ограждались от различных посягательств иммунитетными грамотами, определявшими право собственника распоряжаться землями и постройками неприкосновенно (*ἀνενοχλήτως*)¹⁰.

В сочинении Николая Кавасилы «Слово против архонтов, дерзновенно злоумышляющих в отношении святынь»¹¹ определяется неприкосновенность частной собственности, отстаиваемая от посягательств правящих лиц: «...правителям следует распоряжаться хозяйством, но не частных лиц (*τῶν ἰδιωτικῶν*), а лишь общественными» (Арх., с. 94, § 10. 1—2). Произвольное перемещение собственности без согласия хозяина, по Кавасиле, граничит с преступлением: «...нарушающие это право и перемещающие владение (*τὴν οἰκονομίαν*) преступают закон» (Арх., с. 95, § 10.17—19). Автор названного трактата сравнивает правителя, посягающего на чужую собственность под предлогом ее «доброго использования» (*χρήσασθαι καλῶς*), с мошенниками и ворами, которых, как известно, законы сурово наказывают, хотя они тоже могли бы сослаться на мотив «доброго использования» награбленного (Арх., с. 99—100, § 20).

Отойдя от области реальных отношений и обратясь к теории «богатства — бедности», нашедшей отражение в риторических сочинениях, мы не можем не отметить совершенно явной двойственности (можно даже сказать — системы двойственности), порожденной, с одной стороны, концепцией соотношения материального и духовного, а, с другой — навеянной человеческой практикой, не согласующейся с тезисом непризнания богатства.

В концепции собственности следует обратить внимание на вопрос о ее происхождении. Здесь отмечаемая двойственность прослеживается весьма четко. В сочинениях этого времени не раз звучит тезис о божественном происхождении собственности: все принадлежит богу, а не людям. У Алексея Макремволита мы читаем: «богатство от бога» (*ἐκ θεοῦ ἔχοντες τὸ πλοῦτος*). — Разг., 206.19), все «принадлежит общему отцу» (204.16). Автор, говоря о необходимости вернуть взятое богу, подчеркивает: «Он не гнушается брать в долг свое собственное» (Разг., 214.13—14). Люди, по Макремволиту, получившие собственность от бога («господь вручил вам это». — Разг., 214.7), являются лишь его управителями. Бог, передавая собственность людям, подвергал их тем самым нравственному испытанию и ниспосылал наказания тем, кто не проявил себя «благоразумным и верным управителем» (Разг., 214.16).

Но наряду с идеей божественного происхождения собственности мы находим в сочинениях византийских авторов упоминания и о совершенно реальных, земных условиях формирования ее. Алексей Макремволит называет среди способов разбогатеть торговлю, грабеж, отцовское наследство (Разг., 207.1—3). Бедные в цитируемом «Разговоре между бога-

⁹ Матф., 6.19.

¹⁰ Хвостова К. В. Некоторые вопросы истории иммунитетных грамот македонских монастырей XIV в. — ВВ, XIX, 1961, с. 38—59.

¹¹ Sevčenko I. Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse: a reinterpretation. — DOP, 11, 1957, p. 91—125 (далее — Арх.).

тыми и бедными» считают источником богатства труд бедняков: «Ведь благодаря нам вы пользуетесь благами в этом мире. . .» (205.14—15). Николай Кавасила считает, что богатство возникает вследствие взимания высокого процента (Рост., 732 D, 733 C, 740 A).

Но, относясь негативно к богатству как проявлению алчности и стяжательства, византийские авторы в то же время поощряют разумное его использование: «богатством нельзя называть то, что не кормит бедного» (Разг., 205.7—8). Григорий Палама говорит, что добродетельные богачи достойны спасения. Толкуя библейский сюжет об Аврааме, он отмечает, что господь «не называет его богатым, потому что имел нечто лучшее, чем богатство, — добродетель, так как всем оказывал любовь отеческую и душевное расположение» (Три тв., 33). Палама комментирует: «Авраам был богат, но через боголюбие, сострадание и странноприимство не только сам получил спасение, но сделался и местом спасаемых» (Три тв., 33). Смысл этой проповеди сводится к следующему: «Пусть имеющий излишнее подает неимущим, через это включая себя в сонм спасаемых отца Авраама» (Три тв., 41). К милосердному обладателю богатств византийская литература благосклонна: «Дающий превосходит берущего» (τοῦ δα-μνῶντος ὁ δίδως χρεῖστος), «дающий человек получает почет и считается справедливым» (Разг., 208.27—28). Но, чтобы дать, надо иметь. В сочинениях этого времени основным является не отрицание богатства, а примирительная формула: «имейте, если даете», согласующаяся с евангельским выводом: «приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители»¹². Толкуя это место из Евангелия от Луки, Григорий Палама называет «неправедным богатством избыток употребления и неподаяние нуждающимся» (Три тв., 30).

Можно заметить, что оценка богатства в византийской литературе сводится в конечном счете не к социальной, а к этической основе: «Богатство скудно, ибо оно разрушающе действует на добро» (Разг., 213.30).

Признавая существование в мире богатства, византийские авторы и не стремятся выступить против него. Их помыслы направлены на то, чтобы освободить душу человека от зависимости перед богатством. Если человек богат, но мысли его праведны, то он принадлежит к тем «нищим духом», кому уготовано царство небесное¹³. Алексей Макремволит считает, что в душе человека должен быть «Христос вместо золота» (Разг., 211.25). Оказывается, что только духовным вообще жить нельзя, ибо, по словам Христа, «за верховным неизбежно следует земное, как за телом следует тень» (Разг., 211.29—30).

Не ставя под сомнение правомерность существования собственности богатства, византийская литература одновременно ссылается на установленные божественным правом равные для всех людей основания пользоваться продуктами, порождаемыми землей: земля — «общая для всех мать»; «она дана в общее пользование и [даже] неразумные существа не исключаются природой из получения части» (Разг., 203.7; 204.9—11). Однако здесь не следует усматривать проявление попыток установить идеальное равенство. Эта идея обращена не в будущее. Она представляет собой скорее апелляцию к «старым, добрым временам» раннехристианских общин.

Говоря о накоплении собственности, византийские авторы часто имели в виду деньги (τὸ ἀργύριον. — Рост., 733 C; 748 B; τὰ χρῆματα. — Разг., 207.1). «Звон золота» (ψόφον τοῦ χρυσοῦ. — Разг., 214.25) — неременный признак богатства. Осуждаемые Николаем Кавасилой богатства ростовщика — это «запасы серебра» (Рост., 733 B). Накопительная функция денег получила отрицательную оценку в византийской литературе по аналогии с другими видами богатства. Правда, в отличие от других

¹² Лука, 6.9.

¹³ Матф., 5.3.

видов собственности, согласно византийским авторам, денежные богатства имели вполне земное происхождение. «Средства приобретения денег ясны для умного человека», — пишет Алексей Макремволит, называя среди этих средств торговлю, знания, получение наследства, грабеж и тому подобное (Разг., 206.26—207.1). Николай Кавасила подробно рассматривает один из путей накопления денежного богатства — ростовщичество¹⁴. Автор отвергает все попытки представить ростовщичество как один из видов помощи бедным, считая, что взимание высокого процента «не устраняет бедность, но углубляет ее» (Рост., 733 С). Но, как и в вопросе о богатстве, Кавасилой осуждается накопление денег через процент лишь с этической точки зрения: безнравственно брать больше, чем ты дал, ибо божественная заповедь гласит: «Не дай под процент брату своему»¹⁵. Ростовщичество находит осуждение в византийской литературе¹⁶ как проявление жадности, немилосердия, скопидомства — качеств, не согласующихся с моральным эталоном «нищего духом». Николай Кавасила, активно защищая христианскую теорию непризнания ростовщичества, испытывал влияние и аристотелевского тезиса о непроизводительности денег: прирост денег в отличие от урожая, который дает земля, является противоестественным (*παρὰ φύσιν*. — Рост., 748 С).

Кроме накопительной функции денег, византийские авторы выделили и их меновую функцию в качестве эквивалента обмена. В этом отношении влияние учения Аристотеля несомненно. Тезис Аристотеля о деньгах как единой мере оценки¹⁷ явно чувствуется в замечании по поводу этой функции денег в гоимии Григория Паламы на Евангелие от Луки: «Не может один и тот же человек быть писарем (*γραμματικός*) и земледельцем, портным и ткачом, строителем, сапожником, врачом и всяким другим. И так как каждый в отдельности не имеет всего для себя необходимого, но во всем каждый имеет нужду, то найдено средство — монета (*τὸ νόμισμα*), посредством которой с пользой для жизни и избыток ликвидируется, и недостаток восполняется. Ибо отдает земледелец излишки не занимающимся земледелием, и, получив за это деньги (*τὴν ὀντήν*), покупает на них дом, к примеру, или ткань; и сапожник, продав сапоги и получив их стоимость (*τίμημα*), возмещает потребность в необходимом ему. И, таким образом, благодаря такому взаимному общению всех нас возникают поселения и города, и человек является общественным животным» (Три тв., 28—29)¹⁸.

Оценка такой существенной социальной категории, как труд¹⁹, также представляется двойственной при чтении сочинений византийских авторов. Труд (*ὁ πόνος*) — это прежде всего тяжелая, изнурительная работа, ниспосланная человечеству свыше («в поте лица твоего будешь есть хлеб»)²⁰. В «Разговоре. . .» Алексея Макремволита характеристика труда «бедных» выражена словами: «Мы много и тяжело трудимся. . .» (205.28). Эта фраза звучит и как жалоба, и как оправдание перед богом. Трудясь, человек обеспечивает себе будущее спасение. Тот же, кто не идет путем труда, «не получит хорошего на небесах» (Рост., 745 С). Стремящийся прожить безбедно, не трудясь, не сможет в будущем избежать геенны, по Николаю Кавасиле (Рост., 733 А).

¹⁴ Об этом см. нашу работу «Взгляды Николая Кавасилы на ростовщичество» — АДСВ, 13, 1977.

¹⁵ Левит, 19.17—18; 25.35—37; Второзаконие, 23.19.

¹⁶ *Tafarli O. Thessalonique au XIVe siècle*. Paris, 1913, p. 104—116.

¹⁷ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13, с. 100, прим. XXX.

¹⁸ На этот фрагмент в сочинении Григория Паламы обращал уже внимание Г. М. Прохоров в статье «Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.» (ТОДРЛ, XXIII, 1968, с. 98—99). См. также: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976, с. 147.

¹⁹ Об этическом содержании понятия «труд» см.: *Поляковская М. А.* Этические проблемы «Слова против ростовщиков» Николая Кавасилы. — АДСВ, 14, 1977.

²⁰ Книга Бытия, 3.19; ср. Екклесиаст, 1.13.

Труд как неперемненное условие спасения провозглашается христианскими авторами обязательным для всех. Человек не может есть хлеб даром, не трудясь: «... не следует получать доход тем, кто никак не трудится», — говорит Николай Кавасила (Рост., 729 А). Григорий Палама говорит о значительном вреде праздного бездействия (*ἀργίας*)²¹.

Одновременно с этой стороной концепции труда, примыкающей к учению о спасении души, мы усматриваем и земные корни этой теории. Труд — это и средство прокормиться для бедного, это и источник богатства. Алексей Макремволит говорит устами бедных, что следует предоставить «за наши труды часть, полагающуюся нам по закону» (Разг., 211.13—14). Автор считает несправедливым, что вознаграждение зачастую не соответствует затратам труда: «Мы много и тяжело трудимся, но никакой или почти никакой выгоды не получается. Вы же получаете большую прибыль и при малых затратах труда» (Разг., 205.28—29; 206.1—2).

Интересно, что в литературе этого времени отражено стремление поменять понятие «трудиться» (*πνεῖν*) понятием иного смысла — «служить» (*δοῦλεύειν*). Известные слова апостола Павла: «Кто не хочет трудиться, тот не ешь»²² — трансформируются в устах богатых «Разговора...» во фразу иного смысла: «Нет такого обычая — кормить даром тех, кто не служит» (205.17). Думается, что эта фраза не случайна. *Δοῦλεύειν* несет в себе определенный оттенок зависимости. Кстати, сам Макремволит неодобрительно относится к переосмыслению слов Павла, подчеркивая прежде всего зависимость всех от бога: «А какую же вы несете службу господу за то, что вы получили?» (Разг., 205.19—20).

Богатые, по Алексею Макремволиту, также считают труд основой жизненного успеха. Утверждая, что жизнь богатых полна трудов, защитники богатства прибегают к извечному тезису: бедность имеет своей основой только леность. Говоря о нищих, они утверждают: «Разве не из лености предпочли они бедность?» (Разг., 212.30—31). Автор «Разговора...» откровенно подчеркнул фарисейскую подоснову их аргументов: «Но ведь гораздо труднее сохранить богатство, чем приобрести его... сколько у нас мыслей о приумножении наших владений, но, с другой стороны, сколько опасений относительно того, чтобы сохранить все это!» (Разг., 212.20—25). Не вызывает сомнения, что «труд» богатых и труд ради куска хлеба в такой интерпретации византийского автора выглядит неадекватным.

У Алексея Макремволита отмечен также созидательный характер труда людей: «... из нашей среды выходят пахари, строители домов и грузовых кораблей, ремесленники, на которых держатся все города» (Разг., 210.8—10).

Вопрос о понимании византийскими авторами интеллектуального труда требует особого рассмотрения. Несомненно, византийцы признавали возможность прокормиться умственным трудом. По Алексею Макремволиту, среди средств приобретения денег названы знания (*ἐπιστήμη* — Разг., 207.1). По традиции, восходящей к античности, византийские авторы весьма ценили занятия науками, литературой и выделяли их как достойный уважения вид человеческой деятельности. Высокая образованность в Византии была отмечена печатью особой социальной престижности²³. При императорском дворе существовали салоны, собиравшие

²¹ PG, 151, col. 9—18 (далее — Гом. I). Русский перевод гомилии помещен в сб. «Памятники византийской литературы IX—XIV веков». М., 1969, с. 368—371. Фрагменты перевода гомилии см.: Горянов Б. Т. Первая гомилия Григория Паламы, как источник к истории восстания зилотов. — ВВ, I (XXVI), 1947, с. 265—266.

²² Второе послание к фессалоникийцам, 3.10.

²³ Sevchenko I. Nicolaus Cabasilas' correspondence and the treatment of late byzantine literary texts. — BZ, 47, 1954, p. 49; *idem*. Society and Intellectual Life in the XIVth Century. — XIVe Congrès International des Etudes byzantines. Rapports I. Bucarest, 1971, p. 25.

интеллектуальную элиту столицы²⁴. Знание античного наследия и по-
дражание эллинистическим литературным образцам было несомненным подтвер-
ждением принадлежности к верхам общества. Димитрий Кидонис писал,
что византийцы смотрели «как на свое достояние на Платона, его последо-
вателей и всю греческую мудрость»²⁵.

Но считали ли византийские авторы интеллектуальную деятельность
трудом? По их сочинениям мы представляем научные и литературные
поиски многотрудными, требующими больших затрат времени, сил и
здоровья. Димитрий Кидонис мечтал о возможности «прожить затворни-
ком» (λαθὼν διεβίωv), посвящая себя занятиям²⁶. В «Апологии I» Кидонис
так описывал свои занятия в период знакомства с западной схоластикой:
«Я принялся за книги, и на это мной были затрачены многие ночи и мно-
гие дни, пока я не изучил почти всего написанного за пятьсот лет»²⁷. Ни-
кифор Григора называл своего учителя Феодора Метохита «углубленным
в занятия» (σχολαστικός)²⁸. Николай Кавасила в письме, написанном
в период изучения и комментирования третьей книги «Синтаксиса» Пто-
лемя, сообщает о болезни, уложившей его в постель вследствие усерд-
ного штудирования (σπουδή) астрономического учения²⁹. Однако следует
замечать, что ученые занятия назывались не πόνος, а σχολή, что означало
одновременно и досуг, или σπουδή (studium). Никифор Григора, говоря
об ученых занятиях Метохита, подчеркивает их творческий характер
 («он так много создал») ³⁰ употреблением глагола δημιουργεῖν. Иногда
научные штудии характеризуются как «дело» (τὸ ἔργον)³¹. И только
когда речь идет о ценности этого вида деятельности не перед людьми,
а перед богом, интеллектуальные занятия оцениваются как πόνος. Гри-
гора пишет философу Иосифу Ракендиту³²: «Пусть будет труд твой перед
богом (ὁ πόνος πρὸς θεοῦ) во всем совершенен и беспорочен»³³.

Отдавая предпочтение интеллектуальным занятиям, византийские
авторы противопоставляют их неблагородному труду (ἡ βαναυσία). Как
Аристотель («граждане не должны вести жизнь, какую ведут ремеслен-
ники или торговцы») ³⁴ или Сенека («ничтожными являются занятия ре-
месленников») ³⁵, Димитрий Кидонис говорил о презрительном отношении
образованных византийцев к латинянам, с именем которых в представле-
нии греков были связаны лишь ремесло оружейников, жалкие лавки и хар-
чевни³⁶. От этих людей, замечает Кидонис, они не ожидали «ничего,
достойного человеческой природы»³⁷. Несомненно, что представители
византийской образованности высоко ценили тот вид деятельности, кото-
рый мы называем интеллектуальным трудом, отмежевывая его от иных
занятий, не столь благородных.

Представления писателей середины XIV в. относительно социального
строения общества в высшей степени традиционны. Преобладающим

²⁴ Медведев И. П. Указ. соч., с. 14—20.

²⁵ Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931 (Studi e testi, 56), p. 365.82—83.

²⁶ Démétrius Cydonès. Correspondance, publ. par R.-J. Loenertz, v. I. Città del Vaticano, 1956, Propylaeum II, p. 11.8.

²⁷ Mercati G. Op. cit., p. 386.49—52.

²⁸ Guillard R. Correspondance de Nicéphore Grégoras. Paris, 1927, N 13, p. 59.31.

²⁹ Enepekides P. Der Briefwechsel des Mystikers Nikolaos Kabasilas. — BZ, 46, 1953, N 4, S. 32.

³⁰ Guillard R. Op. cit., p. 61.1.

³¹ Ibid., p. 61.25.

³² Письмо великому философу Иосифу написано несколько раньше рассматриваемого времени — в 1326—1329 гг. (согласно датировке издателя Р. Гийана).

³³ Guillard R. Op. cit., p. 61.26—27.

³⁴ Аристотель. Политика, пер. С. А. Жебелева. СПб., 1911, VI, 8, 2, с. 318—319.

³⁵ Сенека. Избранные письма к Люцилию. СПб., 1893, с. 175.

³⁶ Mercati G. Op. cit., p. 365.83—84.

³⁷ Ibid., p. 365.80—81.

в литературе того времени является двучленный принцип стратификации общества: деление его на богатых и бедных. Πένητες и πλοῦσιοι — категории, которые мы можем встретить у любого автора той поры. Однако социальные рамки этих понятий очень подвижны.

В трактате Николая Кавасилы «Слово против ростовщиков» социальный статус «богатых» определяется четко: к ним отнесены представители ростовщических кругов. «Богатые» Алексея Макремволита — это не благородные, но по положению в обществе приближающиеся к ним весьма состоятельные люди. Образная система «Разговора. . .» Алексея Макремволита подсказывает, что среди причисляемых автором к «богатым» есть люди, использующие чужой труд, имеющие отношение к торговле и предпринимательству³⁸. Аристократы же, стоящие за пределами разбираемой Макремволитом темы, несомненно, тоже «богатые». Чаще всего к «богатым», подвергаемым критике в сочинениях византийских авторов, относятся ростовщики и торговцы, ущемляющие интересы не только бедноты, но и аристократов, из среды которых вышло большинство писателей того времени. Иногда социальное содержание термина «богатый» затушевывается византийскими авторами: богат тот, кому есть, чем питаться. Например, Григорий Палама в гомилии «О милосердии и благодеянии» относит себя к богатым, «ибо я сам, говорящий вам это . . . среди многих мерзнущих и лишенных являюсь одетым и сытым» (Гом. IV, 57 D).

Социальное содержание понятия «бедные» более неустойчиво. Судя по «Слову против ростовщиков» Николая Кавасилы, ими могли быть аристократы, которые, подобно ему самому, пострадали в ходе гражданских войн и социальных движений³⁹. Димитрий Кидонис, выступая против повышения налога на бедных, предполагавшегося во времена правления Иоанна V Палеолога, видел в πένητες прежде всего крестьян (γεωργῶν) и апоров, которым уже нечего отдать⁴⁰. В «Монодии» он причисляет πένητες — наряду с рабами к низам общества⁴¹. «Бедные» Алексея Макремволита — это трудящееся население города и деревни, крестьяне и ремесленники⁴². В целом же в византийской литературе середины XIV в. «бедным» мог быть назван любой, кто был беднее кого-либо другого⁴³.

Если в двучленной традиции «богатый — бедный» отношение к бедному у византийских авторов преимущественно доброжелательное, по-христиански сочувственное, то в отношениях «лучший — худший» и «господин — раб» низший элемент получает самую негативную оценку. В первой гомии Григория Паламы погибшим фессалоникийцам тем «лучшим» (χρῆιττονας), против которых было направлено зилотское вос-

³⁸ Об этом см.: Поляковская М. А. К вопросу о социальных противоречиях в поздневизантийском городе (по Алексею Макремволиту). — АДСВ, 8, 1972. Предпринимателей в Византии XIV в. отнюдь не следует отождествлять с «нарождающимися предпринимателями буржуазного типа», как это делает В. Н. Завражин в статье «„Месой“ в поздневизантийском городе по данным „Истории“ Иоанна Кантакузина» (Средневековый город, вып. 3. Саратов, 1975, с. 225). Об основах предпринимательства в Византии см.: Сюзюмов М. Я. Предпринимательство в византийском городе. — АДСВ, 4, 1966.

³⁹ Именно так понимаются сетования автора названного трактата Киприсом: Kyrris C. P. *Éléments traditionnels et éléments révolutionnaires dans l'idéologie d'Alexios Makrembolites et d'autres intellectuels byzantins du XIV^e siècle*. — XIV^e Congrès international des Etudes byzantines. Résumés—Communications. Bucarest, 1971, p. 36.

⁴⁰ Démétrius Cydonès. Correspondance, ep. 114, p. 152. 14—19.

⁴¹ PG, 109, col. 645 C (далее — Мон.).

⁴² Понятие «трудящийся» в Византии не адекватно понятиям «наемный работник» или «наемный рабочий», являясь более широким, чем последнее. Πένητες традиционно обозначало людей, зарабатывающих на жизнь, в противоположность πτωχός — нищему. См. об этом: Сюзюмов М. Я. О понятии «трудящийся» в Византии. — ВВ, 33, 1972, с. 4.

⁴³ Об относительной бедности литераторов («интеллектуалов») см. Sevcenko I. *Society and Intellectual Life*. . . , p. 12—13.

стание, противопоставляются «дурные и низшие», причем слово «низший» (βάνυσος) может быть передано и как «ремесленник» (Гом. I, 13 А). В данном случае понятие «дурной» имеет социально негативный оттенок. Иногда противоположный «лучшим» элемент имеет конкретную характеристику. Так, у Никифора Григоры «лучшим» («выдающимся славой и родом») противопоставляются ремесленники⁴⁴. Чаще же противопоставление «лучший — худший» или «лучший — дурной» (ἀριστος — χεῖρων или ἀγαθός — κακός) имеет чисто этическое содержание (но не без общественно значимого акцента), причем «худшим» мог быть представитель «богатых» (Рост., 733 А, 736 А, 740 В, 744 С, 745 В). Иногда два элемента этого сравнения наполнялись политическим содержанием, как, например, в известном фрагменте Никифора Григоры: «Можно было видеть весь род ромеев расколовшимся на две части... Все лучшие (τὰ βελτίω πάντα) стекались к тому (Иоанну Кантакузину. — М. П.), все худшие (τὰ χεῖρω πάντα) к тем, кто сидел в Константинополе»⁴⁵.

Традиционное для Византии противопоставление «раб — господин» (δοῦλος — δεσπότης или δοῦλος — κύριος) встречается в литературе XIV в. не столь часто, как «богатый — бедный» или «лучший — худший». Однако в текстах, насыщенных остро социальным содержанием, отрицательные эмоции по отношению к низшему элементу сравнения передаются через δοῦλος. Димитрий Кидонис в «Монодии на павших в Фессалонике», описывая восстание, крайними полюсами участников этого движения называет δοῦλος—δεσπότης (Мон., 645 С, 648 Д). Раб, противостоящий в сравнении господину, находится у Кидониса рядом с невольником (ἀνδράποδον). Восстание, по описанию автора, привело к смене полюсов: «Рабы и бедняки стали господами» (οἱ δοῦλοι καὶ πένητες κύριοι καταστάτες. — Мон., 645 С). Из текстов этой эпохи следует, что соотношение «господин — раб», встречающееся реже других двухэлементных сравнений, отражает самое негативное отношение к нижнему элементу, что вполне соответствует духу Византии.

Помимо выделения полюсов общества византийские авторы часто используют термин «средние», относя к ним тех, кто не представляет этих полярных групп. Без сомнения, термин «οἱ μέσοι» почти так же неопределен, как «богатый»⁴⁶. «Средний» — это не «богатый» и не «бедный», не «высший» и не «низший». Именно в таком ключе говорится о «средних» в «Разговоре...» Алексея Макремволита. Οἱ μέσοι здесь решительно отмежевываются от двух крайностей общества (τῶν δύο ἄκρων. — Разг., 200. 18) — знати и нищих. Из текста сочинения явствует, что речь идет преимущественно о городском населении. И «богатые», и «бедные» «Разговора...» включены в «середину». Таким образом, мы видим здесь тех, кто трудится, с одной стороны, и тех, кто дает возможность прокормиться, с другой. В «середине» оказываются представители ремесленников и торговцев всех рангов, предприниматели, собственники городских земель и мастерских, т. е. люди, представляющие различные категории населения. Таким образом, «середина» социально неоднозначна. Алексей Макремволит предлагает по сути дела более модифицированный (насколько это позволительно в риторическом сочинении) стратификационный принцип общества. В основе этого принципа лежит четырехстепенное членение общества: «крайность» — знать; «середина» — «богатые»; «середина» — «бедные»; «крайность» — нищие. Автором настолько противопоставляются статусы представителей «средины», что объединить их в один стратификационный срез становится невозможным.

⁴⁴ Nicephori Gregorae Byzantina historia, II. Bonnae, 1830, p. 614. 5—6.

⁴⁵ Ibid., p. 613. 10—11, 16—17. Можно встретить также в византийской литературе сопоставления «селянин — стратиг», «земледелец — стратиг» (Мон., 648 Д), «благородного воспитания — совершенно невоспитанные» (Nicephori Gregorae Byzantina historia, II, p. 613. 14), но они не носят универсального характера.

⁴⁶ Sevčenko I. Alexios Makrembolites. . . , p. 200.

В рассуждениях о собственности, богатстве, труде сентенции, высказываемые византийскими авторами, в большинстве случаев не имеют определенной социальной окраски. Основной акцент делается в таких случаях на братских отношениях людей и равенстве всех перед общим отцом — богом, а не на реальных различиях в общественном положении. Читая подобные фрагменты, можно только догадываться об истинном положении дел.

Иначе выглядит картина отношений людей в обществе, когда мы обращаемся к сочинениям, касающимся социальной борьбы. Здесь все рассуждения приобретают более четкие социальные контуры. Правда, и здесь мы встречаем проповедь классового мира, призывы к общности «сородичей», «единоплеменников». Димитрий Кидонис в «Монодии на павших в Фессалонике» порицает участников зилотского движения прежде всего за то, что они выступили против общности сородичей: «Почему жители этого города, не считая это друг другу полезным, ссорясь, поедая друг друга, запятнали кровью сородичей родину, которая была бы им отцом и матерью, если бы они были разумны?» (Мон., 644 С). Христианская идея братства преподносится Кидонисом как обоснование для необходимости установления классового мира: «О более палачи, нежели граждане! О нечистые души! О более нечистые руки! Как не были они поражены (ἐνάρησαν), взяв в руки оружие против братьев и друзей! . . .» (Мон., 649 D).

Григорий Палама, поставленный в 1349 г. фессалоникским архиепископом, произнес после подавления восстания в этом городе известную гомилию «Об общем замирении», построенную в духе проповеди классового мира. Он утверждал, обращаясь к вчера еще мятежным фессалоникийцам, что основой отношений людей в обществе является «единение друг с другом и с богом» (Гом. I, 12 С). «Мы все друг другу братья» (ἀδελφοὶ ἡμεῖς πάντες), повторяют вслед за Паламой (Гом. I, 9 А) Николай Кавасила и Алексей Макремволит (Рост., 732 D; Разг., 203. 2—3; 204. 22). Палама страстно выступает против смуты, которая «делает единоплеменников врагами» (Гом. I, 12 С). Как и Димитрий Кидонис, называвший город отцом и матерью граждан-братьев, Палама считает город чем-то единым, неразделенным. Мятеж внутри этого единства представляется ему противоестественным. «Город сам с собой воюет, сам себя поражает, своими ногами топчет себя, своими руками раздирает себя, своими криками хулит себя» (Гом. I, 12 D—13 А).

Проповедуя братство людей, единых в любви к богу, принадлежащих к одному «роду», к единому месту рождения и жительства, византийские авторы, свидетели восстаний, ставят вопрос о причинах их происхождения. «Откуда в мир пришел раздор? Откуда ворвался мятеж?» — вопрошает Димитрий Кидонис (Мон., 644 С). Григорий Палама, обращая свои слова к жителям недавно еще мятежного города, объясняет им происхождение распрей воздействием сатаны: «Но ненависть, пришедшая к нам по содействию дьявола и изгнавшая любовь. . . не только разделяет общие члены этого города, но как бы расслабляет их и производит враждебные междоусобия, неизлечимые смуты и мятежи. . .» (Гом. I, 12 С). В другом месте этой же гомилии Палама считает причиной распрей человеческие грехи: «От греха приходит к нам гражданская война (ἐμφύλιος στάσις) и смутение» (Гом. I, 13 D).

Однако, когда мы читаем строки, непосредственно говорящие о фессалоникийском восстании, воздействие дьявола отодвигается на задний план. Картина восстания приобретает довольно определенные социальные очертания в описании Димитрия Кидониса, фессалоникийца, друга и близкие которого пострадали в эти мятежные годы. «Разрушителем» города оказывается вчерашний бедняк: «. . . тот, кто вчера, закапывая [сбереженный] обол, сегодня сносит до основания город, словно стал богатым» (Мон., 648 А). Восставшие «выводили голыми в [нижних] ко-

ротких хитонах тех, кто не раз сражался [ранее] за их свободу и свободу города. . .» (Мон., 648 С). В понимании Кидониса прежнее благополучие и свобода города были связаны с именами подвергшихся репрессиям представителей знати. Восставшие же бедняки предстают в описании автора как разрушители. Расстановка классовых сил в ходе восстания точно передается в часто цитируемом во всех посвященных движению зилотов исследованиях фрагменте «Монодии. . .»: «Здесь раб гонит своего господина, невольник — того, кто его купил, селянин — стратига, земледелец — стратиота» (Мон., 648 D). Димитрий Кидонис оскорблен, что тех, кому город был обязан благополучием и свободой, «тащили с веревками на шее, точно рабов» (там же). В риторическом пылу негодования автор «Монодии. . .» поясняет, что он считает справедливыми отношения господства и подчинения: «Раб не знал более своего господина и, справедливо (δίκαιος) почитавши его ранее, теперь требовал подвергнуть того наказанию» (Мон., 645 С). Но истинно справедливыми Кидонис объявляет только прежние отношения господства и подчинения, которые имели место в период «братства и любви». Установленное же в ходе восстания соотношение сил освещается им в негативном плане: «Имея оружие и богатства, рабы и бедняки стали господами; для владевших этим ранее они считали подходящей участь рабов и, связав их, подвергали заточению, не разрешая им пользоваться и светом» (Мон., 645 С).

Расстановка сил в ходе зилотского движения, данная Григорием Паламой, также классово окрашена: «. . . лучшие люди его (города. — М. П.) пали, а низшие люди и ремесленники захватили власть» (Гом. I, 13 А).

Димитрием Кидонисом в «Монодии» мобилизованы все средства риторики, чтобы описать жестокость тех, кто восстал против достойных и лучших граждан города. Его описание восстания воспринимается, как стон, как крик пострадавшего в этих событиях («О город, более горький, чем весь Стикс». — Мон., 652 А; «О могила и родина одновременно!» — Там же). Детальное описание восстания, гибели детей и женщин («грохот и пыль, рушащиеся поодаль городские стены, засыпающие собой женщин и детей» — 648 В), проявления отчаяния преследуемых («те, кто был схвачен, утаскивались, другие же бежали из города, ставшего вражеским, и сами бросались со стен наружу» — 649 А) призвано создать у читателя чувство нравственного неприятия происходящего. Мастерское использование художественных приемов как бы позволяет услышать стон всего города: «Вопль и слезы повсюду — у тех, кого волокут, преследуют, топчут, хватают, режут (649 А). Описание преследования и поисков способа избежать расправы («. . . иные, раскрыв гробы, прятались в могилах, уже гниющих, так что те, кто приближался и вдыхал запах. . . убегали прочь». — 648 А), а также подробный рассказ об издевательствах над трупами и полуживыми вызывает не только нравственное, но и физическое отвращение: «Но против тех, кто еще дышал, раздражалась вся толпа. Их убивали всякими способами. Многим даже смерть не приносила покоя [их] телам. Словно злясь на трупы, что они целы, [убийцы] разрывали их на части, чтобы после этого родственники искали, так как они сделали их неузнаваемыми. Тела бросались на тела, повсюду мозг и кровь, пепел и внутренности, камни, мясо и сухожилия, дерево и куски тел» (649 В—С).

Кидонис акцентирует внимание читателя прежде всего на звериной жестокости толпы. Именно толпа (ὁ ὄχλος) противостоит знатным и достойным. В «Апологии I» Кидонис утверждает, что всякое скопление людей приводит «к беспорядку, разрушению, потрясению и ни к чему, кроме зла»⁴⁷. Григорий Палама также замечает, что фессалоникийское восстание превратило его участников в «диких зверей» (εἰς θηρία —

⁴⁷ Mercati G. Op. cit., p. 377.44—45.

Гом. I, 13 D). О действиях толпы, упоминаемой в связи с попытками «грабить имущество» (ἀρπάζειν τῷ κτημάτῳ) мы узнаем и из письма, направленного Димитрию Кидонису его земляком и другом Николаем Кавасилом (1363)⁴⁸. Слово «толпа» в устах аристократов звучит в социальном отношении очень выразительно.

Димитрий Кидонис будет настойчиво подчеркивать разрушительный характер выступлений бедноты и много позднее подавления зилотского восстания. В письме 1371 (или 1372) г. он связывает действия πέρυτης с уничтожением и несчастьем города⁴⁹. Действия наемных работников (τοὺς μισθαρνοῦντας) в общих бедах (ἐπὶ τοῖς κοινοῖς κηχοῖς) по их последствиям в отношении городов Димитрий Кидонис сравнивает с тем, что приносят «болезни телам или морские разбойники кораблям»⁵⁰.

Обзор сочинений византийских авторов, касающихся социальных движений, показывает, что они, ратуя за мир и братство соплеменников, противопоставляли друг другу неоднородные в социальном отношении группы населения, признавая особые достоинства и права «лучших». Не вызывает сомнения, что, умалчивая об истинных причинах восстаний и относя их происхождение на счет сатаны, они догадывались, что так называемые «раздоры» порождались земными причинами. Показательны те места сочинения Алексея Макремволита «Разговор между богатыми и бедными», где автор в полемическом пылу вложил в уста богатых весьма выразительные требования: «Мы... требуем от вас вернуть нам наше»; «Дайте нам наше» (Разг., 214. 6.12).

Что же ожидает общество в будущем? Необходимы ли какие-то перемены в мироустройстве? Как устранить проявления дисгармонии в отношениях отдельных общественных групп — «богатых» и «бедных», «лучших» и «худших»?

В сочинениях писателей середины XIV в. отражена идея предопределения судеб мира. По Алексею Макремволиту, «управляющее миром провидение (τὸς διοικῶν τὸν κόσμον) ведет дела то к успеху, то к неудаче» (Разг., 213. 16—17). Предопределением объясняются и различия в положении отдельных людей. Николай Кавасила, выражая представления своего времени, говорит в энкомии Анне Савойской: «Не всем все дал бог, но одному — одно дал господь, другому другое»⁵¹. В соответствии с максимой Священного писания («... нищие всегда будут среди земли твоей»)⁵² считалось естественным существование нищеты: «Были же, были и тогда бедные, хотя и не столь много, и всегда будут... и никогда нищие не исчезнут» (Разг., 213. 24—26). Мало того, присутствие нищеты в мире объявлялось необходимым: «Ведь нужда так же неизбежна в мироздании, как необходимы основные части тела» (213. 28—29). Идея соотношения тела и его частей традиционна для византийской литературы. Части тела, под которыми подразумевались различные общественные явления, составляли единое целое. «Мы единое тело во Христе, Павел нас заверил словами: «Вы тело Христово, а порознь — члены». Тело одно, но членов у него много, и члены тела, хотя они и многочисленны, составляют единое тело», — говорил Григорий Палама (Гом. I, 12 В). Назначение членов тела различно. В связи с этим воспринимается закономерным заявление «бедных»: «Наш удел — бедность» (Разг., 209.8).

Несомненно, цель подобных рассуждений — не изменение мира, а всеобщее примирение. Люди, «соединенные воедино, примиренные в мире, любви и согласии» (Гом. I, 17 С), — вот общественный идеал византийских авторов. Но, признавая разумную неизбежность нищеты

⁴⁸ *Démétrius Cydonès. Correspondance*, v. I, Appendice I, ep. 1, p. 169. 14—15.

⁴⁹ *Ibid.*, ep. 114, p. 152.21—22.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 152.28—31.

⁵¹ *Jugie M. Nicolas Cabasilas panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d'Anne Paléologue*. — ИРАИК, XV, 1911, p. 119. 21—22.

⁵² Второзаконие, гл. 15.11; Матф., 26.11.

и богоданность богатства, они ощущали все же реальную несовместимость этих полярных сил и предлагали снизить общественное напряжение: «Смешением противоположностей можно было бы избежать этих крайностей и достичь необычайно целительной середины» (Разг., 208. 11—12). Наиболее рекомендуемое лекарство — милосердие и благотворительность «богатых»: «Будьте благосклонны к нам в своем изобилии, как друзья и братья. . .» (Разг., 210. 1—2). В целом же все рассуждения об общественном устройстве и будущем мире не выходят за рамки христианской концепции.

Авторы, сочинения которых здесь цитировались, занимали различное положение в обществе. Димитрий Кидонис — аристократ, первый министр трех византийских императоров. Николай Кавасила, происходивший из аристократической фессалоникийской семьи, подвизался в конце 40—50-х годов при императорском дворе, выполняя отдельные миссии. Григорий Палама — афонский монах, глава мистического направления в идеологии, с 1349 г. — митрополит Фессалоник. Никифор Григора — один из ведущих интеллектуалов эпохи, находившийся в фаворе при дворе Андроника II и подвергавшийся опале в период управления Андроника III. Алексей Макремволит, скорее всего, был учителем, т. е. был более демократичен по своему общественному положению, чем другие авторы в рассматриваемой группе. Это, кстати, и отразилось на его рассуждениях: они звучат несколько откровеннее и решительнее. Но даже самые смелые его выводы не выходят за рамки средневековой феодальной концепции. Любому из выводов, встречающихся в литературе того времени, можно найти смысловые аналоги в Священном писании. Содержащиеся в сочинениях названных авторов комментарии к Библии свидетельствуют о том, что она была прочитана глазами представителей господствующего класса.